

FACULTE DE MEDECINE DE PARIS

ANNÉE 1936

THÈSE

N° 481

POUR LE

DOCTORAT EN MÉDECINE

(Diplôme d'Etat)

PAR

Vera DUSS

Ancienne Externe en Premier des Hôpitaux de Paris.

Née le 15 novembre 1910, à Economy Pa (U. S. A.).

De l'Expérience Mystique
d'après Saint Jean de la Croix

Président : M. LAIGNEL-LAVASTINE, Professeur.

PARIS

JOUVE & C^{ie}, EDITEURS

15, Rue Racine, 15

1936

FACULTE DE MEDECINE DE PARIS

ANNÉE 1936

THÈSE

N°

POUR LE

DOCTORAT EN MÉDECINE

(Diplôme d'Etat)

PAR

Vera DUSS

Ancienne Externe en Premier des Hôpitaux de Paris.

Née le 15 novembre 1910, à Economy Pa (U. S. A.).

De l'Expérience Mystique
d'après Saint Jean de la Croix

Président : M. LAIGNEL-LAVASTINE, Professeur.

PARIS

JOUVE & C^{ie}, EDITEURS

15, Rue Racine, 15

1936

I. — PROFESSEURS

	MM.
Anatomie	ROUVIÈRE.
Physiologie	Léon BINET.
Physique médicale	STROHL.
Chimie médicale	DESGREZ.
Bactériologie	Robert DEBRÉ.
Parasitologie et histoire naturelle médicale	BRUMPT.
Pathologie médicale et générale.	BAUDOUIN.
Pathologie chirurgicale	CHEVASSU.
Anatomie pathologique	ROUSSY.
Histologie	CHAMPY.
Pharmacologie et matière médicale	TIFFENEAU.
Thérapeutique	HARVIER.
Hygiène et médecine préventive	TANON.
Médecine légale	BALTHAZARD.
Histoire de la médecine et de la chirurgie	LAIGNEL-LAVASTINE.
Pathologie expérimentale et comparée	FISSINGER.
Hydrologie thérapeutique et climatologie	Maurice VILLARET.
	LOEPER.
Clinique médicale	CARNOT.
	CLERC.
	Marcel LABBÉ.
Hygiène et clinique de la première enfance	LEREBoullet.
Clinique des maladies des enfants	NOBECOURT.
Clinique des maladies mentales et des maladies de l'encéphale	
Clinique des maladies cutanées et syphilitiques	H. CLAUDE.
Clinique des maladies du système nerveux	GOUGEROT.
Clinique des maladies infectieuses	GUILLAIN.
	LEMIERRE.
	CUNEO.
Clinique chirurgicale	GOSSET.
	GRÉGOIRE.
Clinique ophtalmologique	LENORMANT.
Clinique urologique	TERRIEN.
	MARION.
Clinique d'accouchements	BRINDEAU.
	COUVELAIRE.
	JEANNIN.
Clinique gynécologique	MOCQUOT.
Clinique chirurgicale infantile et orthopédie	OMBRÉDANNE.
Clinique thérapeutique médicale	RATHERY.
Clinique oto-rhino-laryngologique	LEMAITRE.
Clinique thérapeutique chirurgicale	Pierre DUVAL.
Clinique propédeutique	SERGEANT.
Clinique de la Tuberculose	BEZANÇON.
Clinique chirurgicale orthopédique de l'adulte	MATHIEU.
Professeurs sans chaire	HOVELACQUE.
	MULON.
	OLIVIER.
	VERNE.

II. — AGREGES EN EXERCICE

MM.	MM.
BENARD (Henri) Pathologie médicale.	GALLIARD Parasitologie.
BERNARD (Étienne) Pathologie médicale.	GASTINEL Bactériologie.
BEZANÇON	DE GAUDART D'ALLAINES. Patholo-
(Justin) Hydrologie.	gie chirurgicale.
BOULIN Pathologie médicale.	GAYET Physiologie.
BULLIARD Histologie.	GIROUD Histologie.
CATHALA Pathologie médicale.	HAGUENAU .. Pathologie médicale.
CHEVALLIER . Pathologie médicale.	HALPHEN Oto-rhino-laryngologie.
DOGNON Physique.	HAZARD Pharmacologie.
FEY Urologie.	HUGUENIN ... Anatomie pathologique.
	JOANNON ... Hygiène.



II. — AGREGES EN EXERCICE (Suite).

MM.

LABBÉ (Henri) . Chimie biologique.
LACOMME Obstétrique.
LANTUEJOUL . Obstétrique.
LAROCHE (Guy) Pathologie médicale.
LEMAIRE Pathologie expérimentale.
LEVEUF Pathologie chirurgicale.
M^{lle} J. LÉVY . Pharmacologie.
LÉVY-VALENSI. Neurologie et Psychiatrie.
MOREAU Pathologie médicale.
MOULONGUET. Pathologie chirurgicale.
MOUQUIN Pathologie médicale.
OBERLING ... Anatomie pathologique.

MM.

PETIT-DUTAILLIS .. Pathologie chirurgicale.
PIÉDELIEVRE . Médecine légale.
PORTES Obstétrique.
RICHET Physiologie.
SANNIE Chimie biologique.
SÈNÈQUE Pathologie chirurgicale.
TROISIÈRE Pathologie expérimentale.
TURPIN Pathologie médicale.
VIGNES Obstétrique.
WILMOTH Pathologie chirurgicale.

III. — AGREGES RAPPELES A L'EXERCICE

pour le service des examens

MM.

ALGLAVE Pathologie chirurgicale.
BUSQUET Pharmacologie.
CHAILLEY-BERT Physiologie.

MM.

LEROUX Anatomie pathologique.
NEVEU-LEMAIRE Parasitologie.

IV. — AGREGES CHARGES DE COURS DE CLINIQUE ANNEXE

à titre permanent

MM.

ABRAMI.
ALAJOUANINE.
AUBERTIN.
BRULÉ.
CHABROL.
CHIRAY.
DONZELOT.
DUVOIR.
HARVIER.
LIAN.
PASTEUR-VAL-
LÉRY-RADOT.
SÉZARY.

Clinique médicale.

MM.

BASSET.
BROCO.
CADENAT.
GATELLIER.
HEITZ-BOYER.
MOURE.
QUÉNU.
SCHWARTZ.
VELTER.

Clinique chirurgicale.

MM.

ECALLE.
GUENIOT.
LE LORIER.
LEVY-SOLAL.
METZGER.

Clinique obstétricale.

V. — CHARGES DE COURS

MM.

CHAILLEY-BERT, agrégé Education physique.
LEDOUX-LEBARD Radiologie clinique.
WEIL-HALLÉ Puériculture.
RUPPE Stomatologie.

Par délibération en date du 9 décembre 1798, l'Ecole a arrêté que les opinions émises dans les dissertations qui lui seront présentées, doivent être considérées comme propres à leurs auteurs et qu'elle n'entend leur donner aucune approbation ni improbation.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

MEIS ET AMICIS

A NOTRE PRESIDENT DE THESE

MONSIEUR LE PROFESSEUR LAIGNEL-LAVASTINE

Professeur d'Histoire de la Médecine et de la Chirurgie,
Médecin de l'Hôpital de la Pitié.
Chevalier de la Légion d'Honneur.

En témoignage de respectueuse reconnaissance pour le grand honneur qu'il nous a fait en nous guidant dans ce travail et en acceptant de présider cette thèse.

A NOTRE MAITRE

M. LE DOCTEUR MAURICE RENAUD

Médecin de Brévannes.

*Pour lui exprimer notre sincère at-
tachement.*

A MES MAITRES DANS LES HOPITAUX

Stage

M. LE PROFESSEUR DELBET (*in memoriam*).
M. LE PROFESSEUR LABBÉ.

Externat

1932-33 M. LE PROFESSEUR MATHIEU.
1933-34 M. LE DOCTEUR LÉON-KINDBERG.
M. LE DOCTEUR GANDY.

Externat en 1^{er}

1934 M. LE DOCTEUR ROUHIER.
1934-1936 M. LE DOCTEUR MAURICE RENAUD.
A MONSIEUR LE DOCTEUR HUET

Nous voudrions insister sur l'intérêt du fait de l'expérience mystique chrétienne. Nous aimerions en montrer l'originalité, — voire la spécificité, — en décrivant les principaux de ses caractères.

Sujet particulièrement actuel, si l'on remarque que de significative façon, le D^r A. CARREL a réservé au fait de l'expérience mystique une place dans sa récente tentative de synthèse.

Sujet dont n'est point encore bannie toute confusion, en atmosphère médicale. Des publications du type de l'ouvrage du P^r J. JANET : « De l'angoisse à l'extase ». (Paris, 1926-1928), nous permettent de l'affirmer. C'est à dissiper ces confusions, si elles persistaient, que tend ce travail destiné à étudier les caractères essentiels d'une telle expérience. Ainsi pourrait-on la distinguer aisément, non seulement de ses contre-façons, mais encore de faits différents et même opposés avec lesquels elle a pu être confondue.

Un préjugé fréquent consiste à considérer l'état mystique comme une série de faits plus ou moins extraordinaires à type de visions, extases, phénomènes corporels plus ou moins bizarres, en tous cas phénomènes franchement subjectifs. Nous verrons que si de tels faits sont observés lors de l'expérience mystique, ils lui sont accidentels.

Nous avons, afin de le montrer, pris pour type

l'expérience mystique de saint Jean de la Croix, telle qu'il nous la rapporte. Rarement en pareille matière, trouvera-t-on description plus dépouillée, plus sévère, en même temps que plus précise que celle du grand mystique espagnol, collaborateur de sainte Térése.

Inutile de dire que dans l'œuvre du saint, particulièrement riche et complexe, où s'enchevêtrent divers plans, « poétique, pédagogique, propédeutique, méthodologique, philosophique, théologique, scripturaire et mystique » ¹, nous envisagerons seulement ce qui a trait à l'expérience elle-même. Toute allusion émise en dehors de ce territoire, ne le sera donc qu'en fonction de l'expérience elle-même. Nous nous proposons de discerner ce fait.

Avant d'entreprendre cette étude, quelques remarques nous paraissent s'imposer.

Tout d'abord, comment aborder le fait, quelle méthode employer ?

Les méthodes psychiatriques et psychologiques permettent d'envisager sous un aspect intéressant et instructif nombre des caractères du donné. Elles envisagent les modifications physiologiques et psychiques survenues chez les mystiques au cours de leur expérience. Pourtant le contenu de celle-ci est plus riche encore, aussi ces méthodes ne prétendent-elles pas épuiser le donné. Afin de mieux voir en quoi con-

(1) DE CORTE, L'expérience mystique chez Plotin et Saint Jean de la Croix. Etudes Carmélitaines, oct. 1935, p. 193.

siste cette expérience, nous proposons d'élargir la méthode et d'interroger le domaine du vécu en tant que tel. Nous espérons ainsi obtenir des « faits exacts, au moyen d'une investigation rigoureuse. » (Claude BERNARD). Nous voulons comprendre les « conditions internes de réalisation de l'expérience ». La « *pure description ou exploration du domaine neutre du vécu et de l'expérience comme telle* » (de CORTE, op. cité, p. 170) nous paraît répondre à cette fin et nous semble pleinement légitime. L'emploi de cette méthode exige, bien entendu, l'absence de tout pré-supposé métaphysique et une parfaite rigueur, en somme « une attitude d'esprit réservée devant les faits ». (op. cité, p. 171).

Notre enquête part donc du fait concret de l'expérience et consistera à dégager les conditions concrètes qui justifient son existence. Il y a entre ces deux ordres de phénomènes une liaison réciproque qu'il nous convient de déceler. *Nous nous efforcerons de donner une description de l'expérience et de ses conditions essentielles, qui se situent, — c'est là le point capital, — au niveau du vécu.*

Outre le problème de la méthode, il nous faut écarter d'autres difficultés.

Les unes tiennent à l'étude du mystique lui-même. Son langage, dès l'abord étonne; certaines de ses affirmations paraissent téméraires, d'autres exagérément hyperboliques. Il en est ainsi parce que l'on n'interprète pas toujours ces paroles en fonction de

l'expérience. Or nous devons, à ce sujet, les plus intéressants éclaircissements aux travaux de M. MASSIGNON, lequel nous enseigne la façon d'entendre ce langage.

De quoi s'agit-il pour le mystique sinon de « rendre sensible l'expérience, et quelle expérience ! » Il use d'un langage essentiellement pratique et rapporte les choses comme il les a éprouvées; son vocabulaire a comme condition de son exactitude des « domaines psychologiques et affectives ». (MASSIGNON) De même faut-il interpréter par rapport à l'objet de leur expérience, certaines formules contradictoires ou inexactes, prises au sens strict. Enfin, « l'hyperbole n'y est pas un ornement de rhétorique, mais un moyen d'expression rigoureusement requis ». (MARITAIN).

Par ailleurs, ce langage est fréquemment vague. Chaque mystique donne un sens personnel aux mots employés, sans toujours les définir. Ce sont souvent formules stéréotypées, entrées dans la tradition, à la suite du pseudo-Denys et l'on se heurte parfois à l'imprécision de ce « vocabulaire approximatif que se transmettent les écrivains spirituels » ¹. Quant aux modifications psychiques observées par le mystique, elles sont exprimées au moyen des termes psychologiques en usage de son temps et ceux-ci sont parfois trop schématiques, et même insuffisants.

Que devons-nous penser de la sincérité du mystique ? C'est d'elle que dépend la valeur de notre re-

(1) BARUZI, *St Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 299.

cherche. Elle nous paraît évidente et il semble qu'on ne puisse la récuser sans *a priori*. On a proposé à ce sujet le critère suivant : celui de « l'évidence, aux yeux de la raison humaine, de la distinction entre la sincérité supra-rationnelle et la sincérité para-rationnelle ». Entre le « mystique sincère, qu'il soit philosophe ou religieux, et le charlatan ou l'hystérique dont les grimaces, ouvertes ou secrètes parodient péniblement le mystère de la divinisation intérieure, y a-t-il vraiment distinction malaisée ? » (de CORTE, p. 174).

Quant à la dernière difficulté, elle tient à nous-mêmes, et c'est la plus grave. Il s'agit pour le savant de traiter de ce qu'il n'a point vécu. Il lui manque trop souvent l'appui d'un jugement par connaturalité ou sympathie. Il se contente de décrire d'après une description qui livrent des textes; il parle selon la classique comparaison, comme un aveugle des couleurs. Si compréhensif soit-il, la réalité lui échappera toujours par quelque endroit, les jugements qu'il livrera pourront être insuffisants. En une matière si haute, on se reconnaît vaincu d'avance.

Nous nous proposons de montrer, au cours de cette étude que l'on peut considérer Saint Jean de la Croix comme le clinicien très averti de l'expérience mystique. Nous exposerons ensuite quels sont d'après lui les éléments de cette expérience : à savoir un versant négatif et un versant positif. Nous essaierons alors de caractériser les modifications profondes survenues, au sommet de l'expérience, chez le mystique « transformé ».

CHAPITRE I

SAINT JEAN DE LA CROIX, CLINICIEN DE L'EXPERIENCE MYSTIQUE

Infirmier de quatorze à vingt ans dans l'un des hôpitaux de Medina del Campo, on peut supposer que Juan de Yepes est entré en rapport avec le célèbre médecin espagnol du XVI^e siècle, Gomez Pereira. « Il aurait été initié de la sorte aux règles d'une bonne observation ». (BARUZI, op. cité, p. 80). De même a-t-il pu profiter de nombre d'enseignements cliniques de ce maître, de l'étude des épidémies survenues en 1545 et 1546, jusqu'à celle des accidents de la vie psychique et qui lui seront d'un si grand profit ultérieur.

Cette culture que nous entrevoyons explique peut-être la perspicacité avec laquelle Jean de la Croix nous décrit l'expérience mystique et les états intérieurs qui s'y rattachent. C'est là, en effet, le sujet de ses œuvres : la Montée du Carmel, la Nuit Obscure, le Cantique Spirituel, la Vive Flamme d'Amour.

Sur quoi s'appuie la science qu'il a de ces états ? Sur une double expérience. Et les œuvres de Jean

de la Croix présentent un double aspect, répondant à ce savoir. Des poèmes inspirés chantent librement et spontanément par de « limpides symboles lyriques » l'expérience qu'il a vécue. Les strophes de la Nuit Obscure, du Cantique Spirituel, de la Vive Flamme sont l'expression d'une confiance qui se voile. Sa connaissance des états mystiques est donc fondée, d'une part sur une expérience d'introspection.

Tous différents sont les commentaires en prose qui accompagnent les poèmes... « Toute la doctrine » que le langage discursif développera est incluse dans les strophes mystiques... Jean de la Croix discerne parfois en ses vers, non seulement un sens complexe et multiforme... mais des strophes identiques sont commentées à plusieurs reprises et selon des significations différentes ». (BARUZI, p. 330). Ces commentaires ont un caractère nettement didactique. Jean de la Croix y décrit objectivement les états mystiques, les avantages et les accidents qui leurs sont propres, leurs effets concrètement étudiés dans les sujets. Là encore la part de l'expérience personnelle doit-elle être grande, bien que soigneusement masquée. Le caractère clinique de ses observations paraît ici dominant. Il a observé, classé, comparé les phénomènes qu'il a notés en dehors de lui. « Son expérience, au sens général, ne se limite jamais à un seul cas ». (BARUZI, p. 236).

Sans doute donne-t-il l'axe général selon lequel se déroule, comme il l'a vu, l'expérience mystique.

Il en décrit les étapes pour lui habituellement parcourues. M. BARUZI a remarqué avec juste raison qu'il emploie avec fréquence l'adverbe « *ordinariamente* », le mot « ordinaire », pour insister sur le fait que les choses se passent d'habitude comme il va nous le dire. En réalité, son expérience de ces états semble se dépasser elle-même en ce qu'elle ne prétend point embrasser la totalité des cas.

Jean de la Croix nous livre donc avant tout l'expression d'une expérience vécue par lui, en même temps qu'observée chez d'autres.

Nous signalerons d'abord les caractères généraux de l'expérience mystique sanjuaniste, avant de passer à une description plus détaillée. Ils sont au nombre de trois :

l'expérience mystique est une connaissance;

c'est une connaissance reçue comme un don par le sujet;

l'expérience pour être possible suppose une purification morale.

L'expérience mystique est avant tout une connaissance générale, obscure et secrète de l'essence divine en elle-même. Elle ne s'acquiert ni par raisonnements, ni par images. Mais l'expérience est, dans son idée, plus que « cette découverte de la Deité comme surpassant toute représentation », c'est une « fruition au sein d'une conscience infiniment distendue, des choses proprement divines » (de CORTE, p. 172). Jean de la Croix définit cette expérience une « connaissance expérimentale, savoureuse et aimante ». Con-

naissance spéciale, on le voit, particulière par son objet et par son mode. L'œuvre de ce Carme consiste à rendre intelligible ce savoir mystérieux, en même temps qu'elle décrit les bouleversements profonds qu'entraîne dans les âmes mystiques la « passion des choses divines ». Nous étudierons les caractères de l'expérience sanjuaniste par rapport à la définition que le saint en donne. Nous ne pouvons songer à tirer au clair tous les éléments d'une telle expérience; leur richesse et leur complexité passent notre compétence. Nous nous contenterons de signaler ce qui dans le domaine du vécu nous paraît capital et essentiel, propre à *préciser pour nous la forme de cette connaissance mystique*.

On observe à chaque pas dans les écrits du saint, une impuissance avouée à traduire l'expérience. Quelles que soient les précisions apportées, celle-ci « déborde de toutes part l'enceinte de concepts soigneusement agencés où l'union de Dieu est *expliquée*, désarticulée en éléments dont la somme la reconstitue avec fidélité; chez St Jean de la Croix l'analyse de l'expérience est infiniment distante de son contenu synthétique » (de CORTE, p. 193). Pourquoi ?

Parce que, dit-il de façon formelle, une telle expérience est au-dessus des possibilités de l'intelligence et de la volonté humaines par elles-mêmes et résulte pour lui de l'unique intervention divine surélevant ces mêmes possibilités. *En somme le fait capital serait, dans l'expérience mystique, une intervention de la grâce*. Du point de vue du vécu, nous sommes obligés d'accepter ce premier caractère : *l'expérience*

a été ainsi vécue. La croyance du mystique à la « passivité psychique » ¹ est essentielle à l'état mystique. Retenons donc que l'expérience procède, quant à sa valeur d'expérience et en sa totalité d'un terme extérieur au sujet. Peu importe que la grâce existe ou non; Jean de la Croix a vécu la réception d'un don de tous points extérieur à lui-même.

Cette connaissance, d'où procède-t-elle, comment l'obtenir ? Elle apparaît pour le saint comme le terme d'une science essentiellement pratique qui vise la perfection. L'expérience qui commande la science est un acte concret et vécu, la science le sera de même. Il s'agit donc d'un savoir de caractère moral. « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu », écrit-il, « l'âme doit traverser la Nuit Obscure ». C'est ainsi qu'il nomme la longue et douloureuse purification exigée avant que soit possible le plus haut degré d'oraison mystique ou union transformante.

Mais, fait curieux et essentiel, l'expérience est parallèle à cette purification, les phases de la purification sont les degrés inférieurs de l'expérience mystique. En sorte que celle-ci, avant d'aboutir à son terme le plus riche et le plus complet, revêt un double aspect :

celui, négatif, d'une Nuit dont St Jean précise la double modalité : active et passive,

celui, positif, des degrés ascendants de l'oraison mystique elle-même, qui s'enrichit parallèlement aux progrès de la Nuit.

(1) LAIGNEL-LAVASTINE, La méthode concentrique, p. 138.

CHAPITRE II

LE VERSANT NEGATIF DE L'EXPERIENCE

Nous décrirons d'abord les caractères de la « Nuit » versant de l'expérience puissamment mis en relief par Jean de la Croix. Cette Nuit ou purification est intérieure et vécue et a pour but de vider l'âme des obstacles qui l'arrêtent sur la voie de l'union à Dieu.

« *Rompez la toile de cette douce rencontre...* Cette toile est l'obstacle à la grande entreprise... Les toiles qui peuvent empêcher ce rapprochement et qu'il faut rompre sont au nombre de trois : la première ou temporelle comprend toutes les créatures; la seconde ou naturelle se compose de toutes les opérations purement naturelles; la troisième ou sensible concerne l'union de l'âme avec le corps ». (Vive Plam. St 1, p. 164).

La Nuit décrite au cours de la purification sanjuaniste revêt une double forme, active et passive, s'exerçant successivement sur ce que Jean appelle le sens et l'esprit; il distingue par là les facultés inférieures et supérieures discernées dans les champs de la conscience. La purification active résume celle à laquelle l'homme peut de lui-même se soumettre et consiste en une ascèse volontaire et systématique visant à purifier les facultés psychiques inférieures ou sensibles,

comme les supérieures : entendement, mémoire volonté.

Remarquons le caractère pratique (et uniquement valable en terrain pratique qui est le sien), de cette division psychologique empruntée à St Augustin; cette distinction envisage les trois facultés de l'esprit selon les principaux modes concrets du sujet par rapport à ses fins. « Tantôt il se tourne vers les objets pour les connaître en eux-mêmes, ce sera l'entendement, (impliquant dans le lexique concret de Jean de la Croix, les sens et l'imagination, d'où l'intelligence tire toutes ses idées); tantôt le sujet se tourne vers les choses en tant même qu'il les a vécues et les vivra, qu'elles l'intéressent, qu'elles touchent à son expérience personnelle, qu'elles ont pour lui valeur pratique, qu'elles composent la trame de ce passé sans cesse grossissant... ce sera la mémoire (impliquant à tel point de vue, non seulement connaissance, mais affection et appétivité). Tantôt le sujet se tourne vers les choses pour les désirer et les aimer, et se mouvoir vers elles, elles deviennent son poids intérieur, c'est la volonté¹ ».

Quant aux caractères de l'ascèse préconisée, nous n'y insisterons pas : ce sont ceux de l'ascèse chrétienne, et cette partie de l'œuvre est, on l'a souvent remarqué, l'une des moins originales. Néanmoins, signalons quelques points particuliers, plus personnels et bien propres à écarter toute équivoque en ce qui

(1) MARITAIN, St Jean de la Croix praticien de la contemplation, Etudes Carmélitaines. Av. 1931, p. 86-87.

concerne la conception sanjuaniste de l'expérience mystique.

« L'âme doit passer, si elle veut atteindre l'union par la nuit obscure qui mortifie les sens et supprime la jouissance des choses créées » ; et il précise les termes de son ascèse. « Après avoir traversé la nuit du sens, l'âme doit perfectionner sa foi par une première mortification, celle de l'entendement ». Jean de la Croix se montre d'une sévérité extrême, prescrivant à celui-ci de rejeter, (en tant que moyen d'union à Dieu, bien entendu), toute connaissance particulière, sensible ou purement spirituelle, qu'elle soit « naturelle ou surnaturelle » (visions révélations, faits plus ou moins extraordinaires).

C'est à cette occasion qu'il distingue dans le groupe des visions deux ordres de faits :

« les « visions extérieures » où l'on retrouve les éléments de la description classique des hallucinations psycho-sensorielles ;

les « visions imaginaires », qui rentrent dans les cadres des hallucinations psychiques.

Ces visions sont, du point de vue de la représentation sensible, dénuées pour lui de toute valeur ; elles tirent leur intérêt du fait que ces « phénomènes agissent passivement sur l'âme..., lui infusant la connaissance, l'amour et la suavité que Dieu veut qu'elles produisent » (Montée L. II, p. 122). Notons que si Jean de la Croix veut que l'on rejette les perceptions de cette nature, tous les mystiques ne sont pas aussi sévères. Néanmoins, ils sont d'accord avec lui en ce

que le sujet devra toujours les faire contrôler du dehors : « Dans ce cas, bien que l'âme soit convaincue de ce qu'elle sait, comme vérité certaine, sans pouvoir supprimer son adhésion passive intérieure, il faut pourtant qu'elle ajoute foi et donne le consentement de sa raison à ce que lui dira son maître spirituel. (Montée).

Le saint décrit en outre les « visions intellectuelles », « connaissances intuitives abstraites de toute forme sensible » (LAIGNEL-LAVASTINE, op. cité, p. 130). Ces intuitions ont une haute valeur lorsqu'elles ont pour objet Dieu lui-même et caractérisent l'état d'union transformante; nous y reviendrons alors. On fera moins de cas de ces intuitions si elles ont pour objet « la connaissance de la vérité des choses en soi, et celle des faits et événements qui arrivent parmi les hommes. » (Montée, p. 184).

« Quant à la volonté et à la mémoire, elles ont aussi à se purifier, afin que selon ces deux puissances, l'âme s'unisse à Dieu ».

Telle est, sans en donner la technique en détail, le sens général de la purification active.

« L'âme vient de franchir la *Voie Etroite*, par la purification due à son activité propre. Elle est unie à Dieu tout en gardant certaines imperfections et si Dieu l'appelle à une plus haute vie spirituelle, Il la soumettra Lui-même à une purification passive. » (Nuit Obscure, L. I, p. 3). « Car c'est en vain qu'un commençant, en y mettant même toute sa générosité, s'efforcerait de mortifier en soi ses actes et ses pas-

sions; impossible pour lui de s'en défaire aussi longtemps que Dieu n'a pas agi en lui passivement par la purification de la Nuit obscure » (id., p. 26-27).

L'entrée dans la nuit du sens coïncide avec l'entrée du sujet dans la voie passive ou mystique. Jusqu'ici l'effort intérieur n'a abouti qu'à la purification des « puissances » situées dans le champ de la conscience claire. « La purification passive, au contraire, qui nous poursuit jusqu'en ces régions où ne nous atteint plus la conscience claire va par delà les puissances... Elle étreindra l'obscur pénombre de l'être et non plus des facultés trop claires... » (BARUZI, page 556-557).

Il y a lieu d'insister ici sur cette découverte psychologique du « moi profond » que « seule l'expérience mystique lui a suggérée. C'est l'acuité de l'expérience mystique qui a délivré, çà et là, Jean de la Croix de ses timidités psychologiques » (id., p. 557). Lors de son exposé de la Nuit active, il fait appel aux notions de psychologie rationnelle utilisées par les théologiens; dès qu'il aborde le versant passif, « l'atmosphère psychique » change et prépare la voie aux grands travaux psychologiques modernes.

La première nuit passive à venir est celle du sens; elle s'adresse aux « commençants » (à des êtres affinis par l'ascèse, à ceux qui « méditent dans le chemin spirituel »), et consiste à régénérer l'oraison sensible. Jean de la Croix distingue parmi ces « principiantes » deux catégories : ceux qui, dès le temps de l'oraison sensible « vont en perfection », et les

imparfaits dont il discerne en d'admirables observations les faiblesses; il en livre de minutieuses analyses qui retracent le visage de « l'orgueil, de la sensualité, de la colère, de l'avarice spirituels ». Cette nuit dégagera le spirituel de toute joie sensible trouvée lors des exercices religieux et en laquelle il se complaisait. Jean de la Croix donne les trois éléments du diagnostic positif de l'entrée du sujet dans cette nuit. Elle est annoncée par une « sécheresse » d'apparition brusque, contrastant avec l'euphorie spirituelle précédemment éprouvée. Ces aridités « n'ont pas toujours pour cause unique la purification de l'appétit sensitif »; pouvant accompagner « l'imperfection, le manque d'énergie..., une humeur dérégulée ou une indisposition du corps », il « importe donc de montrer à quels signes on peut reconnaître qu'il s'agit d'une sécheresse purificatrice et non d'une impression naturelle ». « A mon avis, il y en a trois principales.

« Premier signe. Si on ne trouve ni goût ni consolation dans les choses divines, il faut que le même vide se manifeste vis-à-vis de n'importe quelle chose créées. En effet, comme Dieu met l'âme dans la Nuit obscure pour tarir et enlever l'appétit sensitif, il ne lui permettra pas de trouver de la saveur en n'importe quoi... Il se peut pourtant qu'une complète inappétence des choses d'en haut ou d'ici-bas provienne soit d'une indisposition, soit d'une tristesse naturelle, d'où il peut résulter qu'on n'a de goût pour rien; c'est pourquoi il est nécessaire qu'à ce premier signe s'adjoigne le second que voici.

« La seconde condition permettant de croire à l'existence de la Nuit de purification, consiste à garder ordinairement dans les souvenirs de Dieu une inquiétude, un souci pénible.

On craint de ne pas le servir... cela à cause du manque de saveur dans les choses divines... Il n'y a rien de commun entre la sécheresse et la tiédeur. Cette dernière est relâchée quant à la volonté et à l'intelligence; elle ne se soucie pas de servir Dieu; au contraire la sécheresse purificatrice porte en elle une sollicitude non interrompue, et comme je viens de le dire, elle est inquiète et peinée de ne pas bien servir Dieu. Il se peut qu'il s'y adjoigne de la mélancolie ou quelque humeur fâcheuse, ce qui se produit aussi en d'autres cas, mais il n'en résulte pas un obstacle à l'effet purifiant de l'appétit, puisque celui-ci est vide de tout goût et que son souci se porte uniquement vers Dieu. Quand la faiblesse physique est seule en jeu, tout se traduit en dégoût et en désordre naturel, il ne reste aucune trace de ce désir de servir Dieu qui caractérise la sécheresse purificatrice. Or quand ce désir persiste, la partie sensitive a beau être déprimée, languissante et molle pour l'action, à cause du manque d'attrait, l'esprit n'en reste pas moins prompt et vigoureux.

« Quand ces sécheresses proviennent de ce que l'appétit est soumis à la purification, bien que tout d'abord l'esprit n'en perçoive aucune saveur, il n'en est pas moins dans son travail animé de la force et du courage qui proviennent de l'aliment intérieur. La substance de cet aliment est pour le sens un commencement d'obscur et sèche contemplation, qui demeure cachée et secrète à celui-là même qui en est favorisé. D'ordinaire, ensemble avec cette aridité et ce vide qu'elle produit dans le sens, elle pousse l'âme au désir de l'isolement et de la quiétude, de façon que la pensée ne s'applique plus à aucun objet particulier et n'en éprouve plus l'envie.

« Un troisième signe naît de là pour nous convaincre qu'il s'agit de la purification des sens. C'est l'incapacité de méditer quand on veut s'y livrer comme on avait coutume, en recourant au sens de l'imagination. L'effort reste sans résultat. La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens comme avant, au moyen du raisonnement qui évoquait et classait les connaissances, mais au moyen du pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif.

sif, et où Dieu se communique en acte de simple contemplation. Comme elle n'est guère perceptible à la partie inférieure par les sens externes ou internes, il se fait que l'imagination et la fantaisie ne peuvent s'attacher à aucune considération et n'y trouveront plus d'appui dès ce moment et dans la suite.

« Il importe de comprendre au sujet de ce troisième signe que l'immobilisation des puissances et leur légère déception n'a nullement sa cause dans quelque humeur naturelle. S'il en était ainsi, au moment où elle se dissipe, et toute humeur est passagère, l'âme pourrait rentrer par un simple effort dans la pratique antérieure, et les puissances retrouveraient leurs appuis. Et c'est ce qui n'arrive pas quand il s'agit de purification de l'appétit; une fois que l'âme y est entrée, l'impuissance de discourir au moyen des puissances ne fait qu'augmenter ». (Nuit obsc. p. 29-34).

Jean de la Croix distingue donc nettement les souffrances de cette Nuit des états mélancoliques et des dépressions passagères. Il passe ensuite à l'exposé des effets de cette Nuit. Du point de vue négatif, l'âme est sans doute soumise aux « aridités », « au vide des puissances », « à l'abandon ». Pourtant cet état est compensé par un bénéfice positif certain. Le principal est la communication dans l'âme de la « contemplation infuse » d'où dérive pour elle une profonde connaissance d'elle-même et de sa faiblesse, et par contraste, une connaissance plus élevée de la divinité. Du côté de la volonté, il y a un renouveau de vigueur. Par ailleurs, l'âme devient humble, soumise, aimante et détachée d'elle-même. « Quatre profits résultent pour elle de cette Nuit, à savoir : jouissance de la paix, souvenir habituel de Dieu et

désir habituel de lui plaire, netteté et pureté d'âme, et pratique des vertus » (id., p. 48).

Tels sont les caractères principaux de cette Nuit. Son évolution varie selon les sujets. Pour certains, « qui ne sont pas menés par la voie contemplative... la Nuit de sécheresse du sens est souvent interrompue. Tout à tout, elle se fait sentir et disparaît; tantôt la méditation discursive est impossible et à un autre moment elle devient aisée. » (Nuit obsc., p. 34). Pour d'autres qui sont appelés plus haut, « la nuit du sens se complique de souffrances particulières ». Celles-ci par leur intensité menacent l'équilibre du sujet et revêtent de nombreuses analogies avec certains états psychonévrosiques; on y peut souvent déceler un élément cénesthésique.

Ce peuvent être, au dire de Jean de la Croix, de « fortes et abominables tentations des sens, inquiétant l'imagination par des représentations très vives »; d'autres sont assaillis par « l'esprit de blasphème » troublant sans répit raisonnements et pensées; parfois c'est « l'esprit de vertige » qui les exerce, avec son cortège de scrupules, de perplexités », d'obsessions si « embrouillées, d'après leur impression que rien ne peut les satisfaire, qu'ils ne peuvent se décider, ni à suivre un conseil, ni à céder à un raisonnement » (id., p. 51). De telles épreuves « disposent l'âme à sa future exaltation », si elle en triomphe. *A la différence des états psychonévrosiques qui prédisposent « au doute et à l'agitation anxieuse »* (LAIGNEL-LAVASTINE, op. cité, p. 149), ces épisodes de

la vie mystique se soldent par un accroissement de l'énergie intérieure.

La durée générale de cette période est imprévisible au dire du saint. « Elle diffère d'un spirituel à l'autre, et tous ne subissent pas les mêmes épreuves. Habituellement, à son avis, la purification sera dure, mais brève pour ceux qui sont capables de souffrir. Pour les faibles, la Nuit obscure sera moins âpre, mais prolongée. Quant aux âmes appelées à l'état supérieur et ineffable, « même alors que Dieu les mène le plus rapidement possible, elles n'échappent pas à des aridités et à des tentations de longue durée » (Nuit, p. 52-53).

A cette Nuit du sens, succède une phase de transition et de paix intérieure, où l'âme « avancée » va, pendant de longues années souvent, « goûter maintenant dans l'esprit une très calme et affectueuse contemplation, accompagnée de saveur spirituelle » (id., p. 55). Bien que le progrès soit grand, l'état de ces sujets est loin d'être parfait.

Il persiste une « faiblesse sensitive » « impropre aux fortes émotions de l'esprit ». C'est alors qu'on observe les « tourments physiques », les défaillances liées aux extases et ravissements sur lesquelles nous reviendrons, quand les « communications ne sont pas purement spirituelles ». Enfin leur état expose au danger d'illusion : « ils trouvent à pleines mains tant de communications et perceptions spirituelles, à la fois selon le sens et l'esprit, qu'il leur en vient fréquemment des visions imaginaires et spirituelles.

Or tout cela, et d'autres sentiments savoureux ne sont que « duperies », « suggestions de la fantaisie ». De même, « emportés par la vanité et l'arrogance », ils « s'étaient en actes extérieurs qui paraissent trahir la sainteté, comme le sont les ravissements et autres effets visibles ». Enfin, tout « avancé », pour appliqué qu'il ait été n'est exempt d'imperfection ».

Seule la Nuit obscure de l'esprit aura raison de ces « racines » d'affections et d'habitudes imparfaites.

Or cette Nuit est peu commune, rares sont ceux qui y pénètrent, exceptionnels ceux qui y demeurent, infime le nombre de ceux qu'elle amènera à l'union parfaite.

Elle consiste en une purification radicale du sens et de l'esprit. « Dieu prive ces avancés de leurs puissances, affections et sens, tant spirituels que sensibles, tant internes qu'externes, laissant l'entendement dans les ténèbres, la volonté aride, la mémoire sans souvenirs, et les affections de l'âme perdues dans la douleur, l'amertume et l'angoisse... Ceci est opéré dans l'âme par le moyen d'une pure et obscure contemplation ». Jean de la Croix met l'accent sur le côté négatif de cette purification dont l'horreur est indicible. BARUZI en analyse comme suit les tortures : « Il s'agit d'une souffrance indivisible et qui atteint notre être entier tout d'un coup... Une douleur d'autant plus grande qu'il s'y joint le souvenir des joies passées, le sentiment du délaissement de Dieu, de tous les êtres et particulièrement des amis, la pensée que tout est trop petit pour nous, — et en

notre moi, et dans le ciel et sur la terre — que le « ciel » est fermé et que Dieu est caché, le sentiment même que Dieu est contre l'âme et que l'âme se trouve contraire à Dieu, la torture aussi d'une intense amour pour un Dieu qui, nous semble-t-il, et ainsi d'ailleurs que toute autre créature, ne peut et ne pourra jamais que nous haïr, un état d'enfer, le fait de se sentir littéralement « sans Dieu », la crainte enfin que ce supplice ne dure toujours » (op. cité, p. 592).

Néanmoins, cette Nuit enveloppe, elle aussi, un côté nettement positif, bien que lui-même douloureux pour l'âme. Il s'agit d'une « profonde immersion » de notre être mental (*mente*) dans la « connaissance » et le « sentiment » de nos maux et de nos misères. Vue suraiguë qui passe de loin celle de la Nuit des sens. Par opposition, l'esprit reçoit en même temps une « connaissance obscure » de la divinité, mais combien lointaine, majestueuse et inaccessible; ce serait, selon une heureuse expression, une sorte « d'extase négative » où le mystique « sent que Dieu », si l'on peut dire, « lui est donné absent » (DEACROIX, *Etudes*, p. 65-66). A cette connaissance, s'ajoute un amour « véhément » et infus, mais l'âme « ne trouve en cette affection aucun allègement », car elle « se voit très misérable » et « ne peut se persuader que Dieu puisse l'aimer maintenant ni jamais. » (Nuit, p. 75). Pourtant,

« *Dans les ténèbres, mais en sécurité* »,

le mystique progresse. Il éprouve une liberté inté-

rieure très grande, une paix profonde; nul découragement prolongé, mais au contraire une activité courageuse et sans défaillance.

Tels sont les caractères des Nuits décrites par Jean de la Croix. Si leurs rythmes se succèdent, ils alternent aussi et il faut se souvenir que purifications active et passive ne cessent de se compénétrer; au cours de l'expérience mystique, on observera de continuelles « oscillations ascétiques et mystiques », (LAIGNEL-LAVASTINE, p. 129).

En résumé, Jean de la Croix décrit au cours des Nuits une purification morale, ayant un caractère tout progressif. Elle n'exige point « la mort, la dissolution de la substance humaine », car elle envisage, non la structure de l'être humain ou de ses facultés, mais l'usage libre et moral qu'il fait de son activité. Elle ne prêche point une mutilation ou un suicide de l'être au profit d'un être supérieur, mais la renonciation à un avoir au profit d'un avoir plus riche et plus fécond. » (de CORTE, p. 196). Les facultés sont détournées de leur objet immédiat et habituel (lequel subsiste toujours néanmoins); elles en sont vidées et un terme transcendant qui excède leur capacité le remplace. Aussi cette purification est-elle vécue comme une douleur. Les mots employés ne laissent aucun doute : « La première purification ou nuit est amère et redoutable pour les sens. La seconde (nuit de l'esprit) ne peut lui être comparée; elle n'est qu'horreur et épouvante pour l'esprit. »

Il y a là, de toute évidence un risque de rupture de l'équilibre physio-psychologique et l'on sait que si le « nervosisme » n'est point la sainteté, il en est parfois la « rançon », encore que le mystique tire, habituellement, de son expérience un bénéfice psychique certain, sur lequel nous reviendrons.

CHAPITRE III

LE VERSANT POSITIF DE L'EXPERIENCE

C'est au cours de la Nuit qui étend sur des années son « lent taraudage », que se constituent les classiques degrés d'oraison mystique. Il y a ainsi une sorte d'alternance entre les états ténébreux (qui ne sont point dépourvus d'une certaine clarté pour l'âme) et les états positifs où s'inscrivent les progrès de l'union. Ceux-ci surviennent ordinairement après l'entrée de l'âme dans la Nuit du sens.

La mystique sanjuaniste ne décrit pas systématiquement ces degrés d'oraison, comme le fait sainte Térèse dans le *Château Intérieur*. Néanmoins, Jean parle expressément de quiétude, d'extases, de ravissements. Qu'entend-il par oraison mystique ? Encore une fois : « une connaissance d'un genre tel que nos efforts, notre industrie ne peuvent arriver à la produire, même faiblement, même un instant » ¹.

Signalons les caractères essentiels de ces degrés d'oraison.

Sans doute sont-ils décrits comme les étapes d'un

(1) R. P. POULAIN, *Les grâces d'oraison*, Paris, 1931, p. 4.

progrès dans l'union divine. En réalité le rythme selon lequel ils se succèdent ne suit pas toujours inéluctablement le même ordre. Les classifications des mystiques ont avant tout un intérêt didactique; mais, au point de vue pratique, ils insistent au contraire sur le fait qu'on passe souvent sans transition d'une oraison à une autre et que les retours en arrière sont chose fréquente.

Ces grâces d'oraison sont essentiellement discontinues. Elles surviennent parfois après une préparation adéquate, lorsqu'on s'y dispose. Bien souvent elles envahissent inopinément le sujet, constituant une sorte de jaillissement intérieur tout à fait inattendu, contrastant même, parfois, par la brusque interruption de lumière intérieure ou d'affectivité avec les sécheresses :

« Parfois, très souvent même, quand l'âme y pense le moins, qu'elle est serrée dans ses aridités, Dieu lui communique tout d'un coup quelque suavité spirituelle, un amour très pur, des lumières intellectuelles d'une grande délicatesse ». (Nuit, p. 49)

Enfin, au cours d'un état donné, il y a des fluctuations continues dans l'intensité du phénomène. La durée de ces oraisons est variable; très courte au début, quelques secondes à quelques minutes; elle croît à mesure que l'état mystique se précise, de façon différente selon les sujets. Pour sainte Thérèse, ces oraisons, à l'état intense, ne dépasseraient guère une demi-heure.

Nous décrirons maintenant les degrés d'oraison in-

férieurs à l'union transformante, à savoir : la quiétude, « l'union pleine » (de Ste Térèse), l'extase. Ces trois degrés d'oraison « ne sont comme fond qu'une même grâce... ils en constituent l'état faible, l'état moyen, l'état épergique » (POULAIN, p. 59).

Cliniquement, ils ont pour caractère commun de s'accompagner d'une évaison des automatismes psychologiques avec suspension partielle ou totale de l'activité volontaire du sujet dénommée « ligature ». (POULAIN, chap. XIV). A ces opérations psychologiques se substituent une impression de profond recueillement et une connaissance expérimentale de la présence de Dieu par le moyen d'une sensation intérieure, le plus souvent « toucher ». Jean de la Croix insiste longuement sur les « touches » perçues par l'intelligence ou la volonté, remplissant ces facultés de « lumière » et « d'amour ».

Lors de la quiétude, l'attention du sujet est absorbée dans une connaissance générale et savoureuse de Dieu, si nouvelle pour lui, qu'elle est à peine perçue, au début. Il y a suspension partielle de l'activité des facultés avec union tranquille de la volonté à la volonté divine, « tandis qu'en cet état, l'intelligence, la mémoire, l'imagination ne sont point captives de l'union divine. » C'est dire que l'action extérieure au sujet est trop faible pour empêcher les distractions, l'activité normale des organes des sens, la persistance de la motilité volontaire. D'ailleurs en effectuant des mouvements étendus, le sujet peut sortir de sa quiétude.

Le degré suivant ou union pleine est caractérisé par une infusion plus énergique de cette connaissance en sorte que l'imagination est elle-même suspendue. L'évasion des automatismes est ici plus accentuée. L'activité des organes des sens persiste, quoique diminuée. Il y a possibilité d'interrompre l'oraison, d'effectuer des mouvements, non sans peine, néanmoins.

L'extase survient quand cette connaissance de la divinité prend une extrême intensité. Jean de la Croix décrit l'extase à diverses reprises et il semble qu'il englobe sous ce terme des états assez différents, survenant à diverses étapes de la vie mystique. Il y a les « extases et les ravissements » décrits dans la Montée et la Nuit obscure. Ce sont des états éprouvés par les « commençants » ou les « avancés » avant la Nuit de l'esprit; il les considère comme « nocifs et dénués de toute valeur ». En revanche nous « offriront les signes d'une étrange grandeur les violents paroxysmes qui traduisent la première marque de ce qui va être la communication divine essentielle. » (BARUZI, p. 620). Ces « raptus », « vols », extases font l'objet de deux descriptions du Cantique. BARUZI propose pour les extases sanjuanistes la classification suivante :

« 1° Les états pseudo-extatiques, qui atteignent des êtres non encore purifiés, désordre que n'entoure aucune perfection.

« 2° Les états qui sont annonciateurs de la vie de l'esprit, états qui seront totalement illusoires si nous

nous y arrêtons et complaisons, et qui se présenteront à nous de deux manières : ou bien à la façon d'une imparfaite rencontre de notre nature et d'une vie qui la déborde, mais l'accent étant mis sur notre faiblesse plutôt que sur la force envahissante; ou bien à la façon d'un choc irrésistible, mais l'accent étant mis cette fois sur la force qui nous étreint plutôt que sur notre impuissance. » (id. p. 620).

Voici la description que donne des secondes Jean de la Croix :

« *Eloigne-les (tes yeux), Bien-aimé,
puisque je prends mon vol* ».

« ...le Bien-Aimé pour répondre à son vœu lui a fait voir quelques rayons de sa grandeur et de sa divinité : ils eurent un tel éclat et furent communiqués si fortement qu'ils la mirent hors d'elle-même par le ravissement et l'extase.

Dans les débuts, ceci ne se fait pas sans grand dommage ni grande frayeur pour la nature; à tel point que, ne pouvant souffrir pareil excès en un sujet si faible, l'âme dit avec cette strophe : *Eloigne-les*, Bien-Aimé, à savoir ces mêmes yeux divins... A certaines heures, le tourment qu'elle endure de ces visites et ravissements est tel que, semble-t-il, tous les os se disjoignent. De fait il n'est pas de tourment qui disloque les os à ce point... La cause en est que de telles grâces ne peuvent se recevoir largement dans la chair...

Pour mieux comprendre ce vol, rappelons ce que nous avons dit : durant cette visite de l'Esprit de Dieu, l'esprit de l'âme est ravi avec grande vigueur pour entrer en rapport avec l'Esprit de Dieu, il ne sent plus par le corps, il n'agit plus par lui parce qu'il agit en Dieu.

Il n'en faut pas conclure que l'âme détruit le corps et le dépouille de la vie naturelle, mais seulement qu'elle n'a plus aucun agir chez lui; et telle est la raison pour laquelle dans ces rapt et vols de l'esprit, le corps demeure privé de sentiment. Lui causerait-on d'extrêmes douleurs, il ne sentirait

rien. *Tout autre est le cas des transports et de pâmoisons naturels : la douleur y apporte un terme.* Ces visites causent de grandes souffrances aux âmes qui, sans avoir atteint l'état de perfection, marchent en l'état de progressants. A celles qui sont au terme la faveur tout entière n'est plus que paix et amour suave : ces âmes n'ont plus ces ravissements, faits pour les préparer à la faveur totale ». (Cantique, str. 12, p. 99-103).

Il s'agit donc d'un état où, à raison de l'intensité de la connaissance intérieure, l'attention y est toute concentrée; il y a évasion complète de tous les automatismes psychologiques; les communications des organes des sens avec le dehors sont interrompues; le sujet ne peut faire de mouvements au moins volontaires; le corps conserve l'attitude où il a été surpris. La respiration est presque arrêtée, les battements du cœur sont légers; il y a baisse de la température du corps, avec refroidissement des extrémités. Au début, ces extases produisent un grand effroi, mais elles sont ultérieurement mieux supportées.

Tels sont les principaux caractères de ces grâces d'oraison. Outre leurs effets immédiats, elles produisent des effets à distance qu'il est intéressant de noter : ils sont d'ordre physique, psychique et moral.

Ces états laissent souvent à leur suite un état de fatigue, variable selon les sujets et selon l'oraison observée. Pour les uns, il s'agit de lassitude passagère. Distinguons, à ce sujet les vagotoniques et les hyperolosympathiques, ces derniers ressentant, au sortir de l'oraison un peu de fatigue avec état nau-

séieux. Quant à l'extase, son effet est de provoquer une dépression physique intense, souvent des douleurs diffuses avec tremblement. Les effets physiologiques des états d'oraison sont parfois tels que, chez certains sujets impressionnables, il est indiqué de restreindre le temps consacré aux exercices religieux.

Pourtant si ces états entraînent un déséquilibre physiologique momentané, il ne semble pas, de l'avis de sainte Tère'se, qu'ils nuisent d'une manière générale à la santé.

Nous n'insisterons pas ici sur d'autres faits corporels accompagnant certains états mystiques, tels que lévitation et stigmatisation. Ces faits sont, de soi, accidentels à l'état mystique.

Du point de vue psychique, on remarque que ces sujets, au sortir de l'oraison, sont souvent particulièrement susceptibles aux « traumatismes intérieurs », engendrés par le brutal contact avec la réalité extérieure, banale et quotidienne. Ils ressentent vivement les inévitables froissements qu'elle provoque en leur âme. Certains, au sortir de l'extase, « ont de la peine à retourner aux occupations extérieures, et cela pendant plusieurs jours ». (POULAIN, p. 255).

Pourtant, ces états se soldent par un accroissement de la « tension psychologique », ils s'accompagnent d'un sentiment de présence et laissent une impression de puissance et de beauté. Ils entraînent un renouvellement de l'énergie, une « sublimation des instincts » et des tendances « fusionnés », aboutissant

à une haute charité (Laignel-Lavastine), parfois, mais non toujours, une lumière intellectuelle plus grande. C'est ainsi que Jean de la Croix décrit « une pénétration » particulière chez « certains esprits purifiés ».

Au point de vue moral, ces oraisons entraînent une évidente augmentation des vertus, et c'est là un critère important de leur authenticité.

En résumé, comme les Nuits, les états d'oraison retentissent de double façon sur l'état psycho-physiologique du sujet :

d'une part, tendance à la rupture de l'équilibre physique et psychique due à l'intensité du phénomène éprouvé, avec gêne transitoire à vivre la vie courante.

d'autre part, accroissement certain, psychique et moral, voire même physiologique, (« Je ne me souviens pas », écrit Ste Térése, « d'avoir reçu de Dieu de telles faveurs, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un mieux très sensible ». Vie ch. XVIII) compensant la menace de rupture d'équilibre.

Tels sont quelques caractères descriptifs des degrés d'oraison inférieurs. Ils présentent pour Jean de la Croix quelque chose d'inachevé, et si la plupart des mystiques, à son avis, ne les dépassent pas, leur intérêt à ses yeux réside dans le fait qu'ils sont une étape. « C'est la vie spirituelle, non plus précaire mais permanente qui attire son regard ». (Baruzi, p. 619).

CHAPITRE IV

LE SOMMET DE L'EXPERIENCE

L'expérience mystique va trouver son terme et prendre son plein sens dans « l'union de transformation ». Cet état mystique possède trois caractères principaux.

« *Union presque permanente*, même au milieu des occupations extérieures, et cela, sans que ces deux opérations différentes se gênent l'une l'autre;

« *Transformation des facultés supérieures* quant à leur manière d'opérer (de là le nom d'union transformante);

« Généralement une *vue intellectuelle permanente* » de la divinité ou de quelque attribut divin. (POULAIN, p. 291).

L'union est en effet, presque permanente, car les mystiques lui décrivent parfois de courtes éclipses. Dans cet état, l'âme paraît « divisée », c'est-à-dire occupée, à la fois, et avec une égale facilité, à la contemplation et à l'action.

Quant à la transformation intérieure, le mystique a « conscience du concours divin dans toutes ses opé-

rations supérieures et dans le fond de son être » (id., p. 298).

Enfin cet état s'accompagne d'une « vision intellectuelle » très élevée de la divinité. « Pénétrant profondément dans quelqu'un de ses attributs... ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. » (MONTÉE, p. 182-183).

Il s'agit donc, d'une part d'une union sans intermédiaire, d'autre part d'une connaissance expérimentale spéciale. Précisons ces deux caractères.

Union immédiate, Jean de la Croix est formel :

« Pareille prière de l'âme épuise tout ce qu'elle peut demander : elle ne se contente pas de connaître ni de tenir Dieu par derrière, comme Dieu le permit à Moïse, ce qui serait le connaître par ses œuvres et par ses effets; elle veut la *face* de Dieu, c'est-à-dire une communication de la divine Essence, sans autre intermédiaire dans l'âme, par un certain toucher de l'âme en la divinité, qui se fait en dehors des sens et des accidents, et qui est réellement le contact direct des substances, à savoir de l'âme et de la Divinité. » (Cantique str. 32, p. 226-227).

Pour Jean de la Croix, ce degré suprême de l'oraison mystique est bien avant tout une connaissance expérimentale immédiate. Il précise en quel sens :

« ...lui-même (Dieu), tout seul, est celui qui travaille en elle sans aucun autre intermédiaire; l'union de l'âme à Dieu que crée le mariage spirituel (union transformante) a ceci de particulier : Dieu agit en l'âme et se livre à elle par soi seul sans le secours des anges ni des facultés naturelles,

vu que les sens, soit extérieurs soit intérieurs, l'ensemble des créatures et l'âme elle-même sont ici peu propres à jouer un rôle dans la réception des grandes faveurs surnaturelles que Dieu accorde en cet état, et qui dépassent le savoir-faire et l'activité naturels aussi bien que les forces de l'âme. (Cant. 34, p. 234-235).

Du côté du sujet, il ne s'agit donc que d'une suppression de l'activité habituelle, non d'une destruction des facultés :

« Quand l'âme connaît l'union à Dieu, les puissances spirituelles n'agissent plus et moins encore les corporelles, car l'union d'amour est chose faite; les puissances ont fini d'agir parce que, le but une fois touché, les moyens n'ont plus rien à faire ». (Id. st 25, p. 192).

L'attitude du sujet est d'ailleurs loin d'être passive : il a supporté les affres et les tourments de la Nuit, il se prête à l'union, il écarte, dans la mesure où il le peut les obstacles et en fin il s'offre lui-même :

*« et moi, je lui remis vraiment
ma personne, sans rien épargner;
là il eut ma promesse... »* (id. str. 18)

Il reste que Dieu est, dans l'expérience, le « principal agent ». Pour que les facultés s'adaptent à cette nouvelle expérience, elles subissent une transformation, une « assomption » :

« Dieu conduit son intelligence aux choses divines, parce que cette faculté est seule et dépouillée de toute notion contraire ou étrangère; il pousse sa volonté librement à l'amour de Dieu, parce qu'elle est déjà seule et libre d'autres attaches; il remplit sa mémoire de divines lumières, parce qu'elle est encore seule et vide d'autres images et représen-

tations ». (st. 34, p. 234). « Les facultés sensibles elles-mêmes se sont rendues à l'esprit » : elles sont soumises à la « partie raisonnable qui se trouve capable de communiquer avec Dieu ». (st. 31).

Cette union résulte donc d'un double mouvement, d'une rencontre, c'est une expérience véritablement « dynamique et bipolaire ». (de CORTE, p. 205). Il y a, à l'entendre, union de deux êtres, alors que persiste leur dualité, toutefois. C'est pourquoi l'on ne peut parler d'évanouissement de la personnalité.

Etudions maintenant les caractères de cette connaissance mystique.

C'est avant tout une connaissance intuitive, *échappant* à l'intelligence discursive; elle est reçue dans le « moi profond », « au plus intime, au plus secret de l'âme ». Celle-ci implore même « que ce soit d'une manière si haute qu'elle-même ne puisse ni ne veuille le dire, et que la partie extérieure sensible n'en sache rien ». (Id. st 32, p. 226). Donc connaissance indistincte et obscure, qui suppose pour Jean de la Croix le « non-savoir ».

« Dieu vers lequel va l'entendement, excède ce même entendement... » En conséquence, « l'âme ne doit donc être attachée à rien, ni à exercice discursif de méditation, ni à saveur quelconque soit sensible, soit spirituelle... si elle cherche par pensée, raisonnement ou attrait un appui de son propre mouvement, il n'en peut résulter qu'obstacle et inquiétude. » (Vive flamme str. 3, vers 3, p. 21-22).

En d'autres termes, l'intelligence perçoit un mystère qu'elle accepte. Son activité est celle d'un non-savoir « intellectuel », son attitude, celle d'une in-

telligence qui se reconnaît inadéquate. Elle se contente d'adhérer au don reçu : « l'entendement adhère sous la motion même de Dieu à ce qu'il ne peut entendre ». L'âme est enseignée « d'une manière très cachée et très secrète, sans qu'elle-même en sache le comment ».

Dernier caractère de cette connaissance générale, c'est son élément *affectif*. L'amour, pour Jean de la Croix est seul capable de franchir le hiatus entre objet et sujet. Connaissance amoureuse que

« cette autre ébauche, celle de l'amour dans l'âme de celui qui aime; elle s'opère par la volonté; le portrait du Bien-Aimé s'y représente d'une manière tellement parfaite, tellement intime et vive lorsqu'il y a union d'amour, qu'on peut dire en vérité que le Bien-Aimé vit en elle et elle en lui. L'amour, en transformant ceux qui s'aiment, établit entre eux une telle ressemblance qu'on peut dire que chacun d'eux est l'autre et que tous les deux ne sont qu'un ».

Ainsi, par ce double mouvement « d'intussusception », « l'égalité d'amour » est obtenue, et lors de l'union de transformation, la présence de Dieu dans l'âme serait effective et deviendrait si nous en croyons Jean de la Croix, « le principe et l'agent de toutes les opérations de l'âme », aboutissant pour celle-ci à une nouvelle façon de comprendre et d'aimer Dieu en Dieu.

Pour mieux faire ressortir les caractères de cette expérience mystique, nous aurons recours à une brève comparaison de cette forme de mysticisme avec celle décrite par le philosophe PLOTIN. Une comparaison des textes suggère à première vue des analo-

gies. Une analyse plus poussée ne rencontre guère que de profondes différences. Sans entrer dans le détail de la doctrine de ce philosophe qui se situe sur le plan métaphysique, envisageons rapidement les caractères de son expérience, elle aussi vécue. L'étude des divers textes où il la rapporte nous montre les points suivants.

Il s'agit d'une expérience soudaine, qui se résout en vision. Extase purement intellectuelle, vision d'une « lumière » qui est « l'Un » lui-même. L'expérience est intérieure et ne consiste pas formellement dans la perception d'un objet extérieur en tant que tel, mais en une vision qui se pose et se soutient par le seul fait qu'elle est intérieure. Elle résulte pour lui d'une tentative humaine; les efforts de l'intelligence et de la volonté peuvent par eux-mêmes appréhender la réalité divine. « L'Un n'intervient qu'à titre passif dans l'expérience. » (de CORTE, p. 200). D'autre part cette expérience présente un lien étroit avec sa philosophie. Les processus purificateurs préconisés sont purement spéculatifs, non moraux. Ils ont pour objet de déterger la pensée de ce qui fait obstacle à son union avec l'Un. La purification a un caractère régressif, automatique; elle est distincte de l'expérience qui « explose dès que la purification a éliminé ce qui entrave l'intrusion du divin. » (op. cité, p. 199). L'expérience elle-même aboutit sans doute à une union immédiate, bien qu'en un sens autre que chez Jean de la Croix. « C'est en abandonnant ta personnalité que tu deviens le « Tout », et cependant aupa-

ravant aussi tu étais le Tout. » (PLOTIN, Ennéades, VI, 5, 12). Pour PLOTIN, la « dialectique » met à nu au terme de son mouvement une identité fondamentale entre l'homme et l'Un, donnée antérieurement. L'expérience ne résulte pas du « toucher » d'une substance étrangère, mais du soudain jaillissement d'une lumière intérieure, expérience purement statique », « s'effectuant sur place » dans l'unité d'un seul être. La connaissance qu'elle apporte est adéquate et n'est pas empreinte du caractère fortement affectif que l'on retrouve dans la mystique sanjuaniste : « a force de contempler continuellement le spectacle qu'il a devant lui, il ne le voit plus; la vision se confond en lui avec l'objet visible : ce qui était d'abord l'objet visible passe en lui à l'état de vision. » (Ennéades, VI-7, 35). En somme, l'expérience consiste dans la « saisie immédiate de Dieu » par « l'intelligence désintéressée », et ne résulte, ni du don de Dieu, ni du don de soi.

CHAPITRE V

LE COMPORTEMENT DU MYSTIQUE « TRANSFORMÉ »

Tels sont les termes d'une expérience intérieure, vécue (et à ce point de vue incontestable), qui nous demeure fermée et secrète. Nous ne pouvons guère juger de sa valeur que par des critères tout extérieurs et par les effets qu'elle produit.

Outre les effets profonds de l'état mystique qui aboutissent à cet énigmatique bouleversement de l'activité que nous avons tenté d'exposer, on observe plus superficiellement une « haute transformation morale, un débordement d'énergie, une espèce de renouvellement », (D^r A. LE GRAND) au cours de ces états. L'équilibre intérieur semble obtenu, non plus précaire, mais permanent : « l'âme a laissé de côté et jeté dans l'oubli toutes les tentations, ainsi que tous les troubles, préoccupations et soucis ; elle est transformée dans un sublime embrassement ». (Cantique, st. 27). S'il y a à cet état des éclipses, de l'avis des mystiques qui y sont parvenus, elles ne sont que de courte durée.

Nous pouvons tenter de nous représenter le « comportement » psychique d'un tel mystique.

On remarque chez Jean de la Croix une prodigieuse activité intellectuelle. Rappelons ses pénétrantes et lucides analyses, sa logique implacable, sa profonde connaissance de la psychologie. On trouve en lui un défenseur vigoureux de la raison en son propre domaine; s'il « maintient la transcendance de la sagesse secrète », il blâme l'attitude de certains mystiques qui profitent de leur savoir mystique pour s'efforcer de pénétrer des vérités accessibles à la raison. Ainsi échappe-t-il à tout danger d'illuminisme.

De même est-il un héros de la volonté, « car il ne s'est conquis que pour mieux se perdre ». Il possède certes la maîtrise de ses mouvements volontaires et de ses passions; chez lui, pourtant cette affirmation et cette domination du moi ne constituent pas à elle-même leur fin, « mais débouchent sur la dépendance et la faiblesse de l'amour ».

Quant à la richesse affective on a vu qu'elle était incomparable; fondement de l'expérience, l'amour s'exprime au dehors avec surabondance. « Dans cette sublimation d'instincts fusionnés apparaît facilement la charité, amour illuminatif unitif qui peut retomber en pluie d'activité altruiste sur la société et avec une intensité d'enthousiasme impossible à la raison raisonnable ». (LAIGNEL-LAVASTINE, op. cit., p. 120).

« A quoi aboutit l'expérience du saint ? A le rapprocher de son sommet personnel d'équilibre et de plénitude. Elle réalise en lui l'harmonie absolue ». (G. THI-

BON). Il suffit en effet de lire les strophes du Cantique, pour y reconnaître sous une forme originale, l'expression d'un « mouvement vital authentique, lourd de rythme, de richesse imprévisible, de spontanéité créatrice », au milieu d'une paix et d'une délectation profondes.

Outre les critères psychiques, nous trouverons dans le comportement moral des preuves de cet équilibre intérieur parachevé par l'expérience mystique.

Entre toutes les vertus développées au cours de cette ascension intérieure, la prodigieuse humilité de Jean de la Croix apparaît très frappante. Au dire d'un psychologue actuel, « l'humilité constitue un des plus solides fondements extrinsèques du réalisme du jugement. *L'humilité est vérité*, et cette vérité purifie le regard ouvert sur le monde, déterge le jugement des sophistications de l'égoïsme. Sans prétendre que l'humilité soit une garantie absolue contre l'irruption des affections de l'esprit..., nous affirmons simplement ceci. A perturbations organiques et à épreuves extérieures supposées égales, l'humble conservera ou retrouvera son équilibre mental plus facilement que l'orgueilleux... Ce « naturalisme de l'humilité situe l'esprit aux antipodes de toute prédisposition morbide. »

Pour certains psychiatres « la névrose apparaît comme la perversion dernière de la personnalité, comme la rançon morbide du « rien que moi » sacrilège qui rompt les connexions naturelles entre l'indi-

vidu et le monde. » L'attitude du saint est à l'extrême opposé. On objectera que des accidents névrotiques ont été fréquemment observés chez les mystiques; nous avons signalé certains épisodes au cour des Nuits, ressemblant fortement à certains accidents psychonévrotiques, bien que foncièrement différents par leurs caractères concomitants et leur évolution. Ces complications sont chez les vrais mystiques absolument transitoires.

Loin de tout monodéisme, de tout rétrécissement du champ de la conscience s'est développée l'expérience mystique de Jean de la Croix. « Une immense impression de santé, de vie, de vérité s'exhale de son dépouillement ».

Ces considérations nous autorisent à faire nôtres certaines conclusions de M. BERGSON : « Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens. Un immense courant de vie les a ressaisis; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Quand on prend ainsi à son terme l'évolution intérieure des grands mystiques, on se demande comment ils ont pu être assimilés à des malades. Certes nous vivons dans un état d'équilibre instable, et la santé moyenne de l'esprit, comme d'ailleurs celle du corps est chose malaisée à définir. Il y a pourtant une santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle qui se reconnaît sans peine. Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophé-

tique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur. N'est-ce pas précisément ce qu'on trouve chez les mystiques dont nous parlons et ne pourraient-ils pas servir à la définition même de la robustesse intellectuelle ?

Si l'on en a jugé autrement, c'est à cause des états anormaux qui préludent souvent chez eux à la transformation définitive... Mais il y a des états morbides qui sont des imitations d'états sains : ceux-ci n'en sont pas moins sains et les autres morbides... On pourra parodier le mysticisme, et il y aura alors folie mystique¹ : suivra-t-il de là que le mysticisme soit folie ? Toutefois, il est incontestable qu'extases, visions, ravissements sont des états anormaux et qu'il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide. Telle a d'ailleurs été l'opinion des grands mystiques eux-mêmes..., à leurs propres visions quand ils en avaient, ils n'ont généralement attaché qu'une importance secondaire... Ce qui est simplement anormal peut se doubler de ce qui est nettement morbide ; à déranger les rapports habituels entre le conscient et l'inconscient, on court un risque. Il ne faut donc pas s'étonner si des troubles nerveux accompagnent parfois le mysticisme... Il n'y faut voir que des accidents. Ceux-ci ne sont pas de la mystique ». (BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 243-345).

(1) En psychiatrie, « délire mystique égale délire religieux, et quand en clinique on parle d'un mystique, on entend par là un malade dont les troubles ont une teinte religieuse. » (LAIGNEL-LAVASTINE, op. cité, p. 113).

CHAPITRE VI

QUELQUES DEDUCTIONS PRATIQUES

Quelles déductions peut-on tirer de ce bref exposé de l'expérience sanjuanist ?

Il semble que les phénomènes mystiques soient très fréquents. Ils passent souvent inaperçus, soit qu'ils surviennent chez des mystiques « imparfaits » qui ne dépassent pas les premiers degrés de l'expérience et chez qui se succèdent les « oscillations ascétiques et mystiques », soit qu'ils fassent irruption chez nombre de sujets moins intelligents qu'un Jean de la Croix, par exemple; ceux-ci ne savent pas décrire clairement ce qu'ils n'ont peut-être que confusément éprouvé.

Il est intéressant pour le médecin de connaître les modalités de l'expérience mystique, pour plusieurs raisons, au point de vue théorique et pratique.

« La description du moi profond faite par les mystiques chrétiens a une grande valeur documentaire... Ils ont rationalisé à la lumière de la conscience claire l'irruption affective de leur moi profond ». (LAIGNEL-LAVASTINE, p. 151).

Ils ont décrit un moi profond normal, encore qu'ils puissent présenter des « manifestations anormales de leur conscience claire » (id. p. 150) et que nous avons signalées. Outre qu'ils nous renseignent sur leur psychisme, le Pr LAIGNEL-LAVASTINE a remarqué que l'expérience ascétique et mystique « éclaire le moi profond des psychonévrosés. « On peut », dit-il considérer la description mystique comme une préparation microscopique qui permet de voir plus en gros les modifications affectives »... « nées de la cénesthésie » (p. 149).

Mais alors que les psychonévroses s'accompagnent de phénomènes dépressifs, les états mystiques sont empreints d'hypervitalité.

Sans vouloir, par là, épuiser le donné, et livrer de l'expérience une interprétation exhaustive, on reconnaît à l'analyse des états mystiques, du côté du sujet, un élément cénesthésique et affectif certain. Mais il faut, pour élucider complètement la nature de cette expérience avoir recours à d'autres disciplines.

Du point de vue pratique, Jean de la Croix a donné une véritable « théorie de la maîtrise spirituelle » (BARUZI). Il décèle les cas où médecin et directeur d'âme doivent collaborer. Au cours d'états mystiques douteux ou d'états authentiques, mais accompagnés d'une participation somatique, le premier soin consiste à rechercher le trouble organique et à le soigner. Ainsi procède-t-il, par élimination lors des étapes du diagnostic spirituel.

En ce qui concerne la direction spirituelle elle-même, le maître à son avis doit posséder deux qualités essentielles : la science des états mystiques, une extrême souplesse de méthode.

Le saint a constaté autour de lui les dégâts causés dans certains esprits par l'emploi d'une méthode de méditation trop stricte. Il est capital pour lui de savoir reconnaître dans les sujets l'efflorescence de la vie mystique et de savoir les y guider avec fermeté et discrétion. Le maître intérieur qu'il souhaite et qu'il fut devra être un véritable clinicien.

Tels sont quelques points d'intérêt immédiat et que nous livre d'emblée l'étude de l'expérience mystique sanjuaniste.

CONCLUSIONS

1) Nous avons cherché à discerner le fait de l'expérience mystique chrétienne.

2) L'expérience est reçue comme un don par le sujet; elle consiste dans une connaissance de type expérimental et affectif.

3) C'est une expérience prolongée, qui s'enrichit progressivement. Alors qu'elle se constitue, elle présente :

un aspect négatif, qui entraîne parfois une rupture de l'équilibre psycho-physiologique;

un aspect positif qui se solde par un accroissement de la tension psychologique.

4) A son terme, elle a pour effet de produire des modifications profondes et la surélévation générale de l'activité du sujet.

5) Du côté du sujet, on note, lors de l'expérience mystique des modifications cénesthésiques et affectives.

6) Le psychisme des mystiques, qui éclaire celui des psychonévrosés, en est absolument distinct.

Vu, le Doyen,
G. ROUSSY,

Le Président de la Thèse,
LAIGNEL-LAVASTINE.

Vu et permis d'Imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,
CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE

- BARUZI (J.). — St Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris, Alcan, 1932.
- BERGSON (H.). — Les deux sources de la morale et de la religion. Alcan, 1932.
- CARREL (D^r A.). — L'homme cet inconnu. Plon, 1935.
- DE CORTE (M.). — L'expérience mystique chez Plotin et chez St Jean de la Croix. (*Etudes Carmélitaines*, Oct. 1935. Desclée et de Brouwer).
- DELACROIX (H.). — Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme.
- JANET (D^r P.). — De l'angoisse à l'extase. T. I. Un délire religieux. La croyance. T. II. Les sentiments fondamentaux. Paris, 1928.
- JEAN DE LA CROIX. — La Montée du Carmel. T. I et II.
—— La Nuit obscure et la Vive Flamme. Trad. Ch. HOORHAERT. Desclée et Cie, Bruges-Paris.
—— Le Cantique Spirituel. Trad. Dom CHEVALLIER. Desclée et de Brouwer, 1933.
- LAIGNEL-LAVASTINE (P^r). — Le moi profond des psychonévrosés éclairé par l'expérience ascétique et mystique in *La Méthode Concentrique*, 1928.
- LE GRAND (D^r A.). — Etude psychiatrique. A propos de la « Madeleine » de P. JANET. (*Etudes Carmél.* Avril-Oct. 1931).
- MARITAIN (J.). — Jean de la Croix praticien de la Contemplation. (*Et. Carm.* Avril 1931).
- MASSIGNON (P^r L.). — L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire. 4^e numéro de Chroniques du Roseau d'Or, 1927.

PLOTIN. — Ennéades, éd. Volkmann.

POULAIN (R. P.). — Les grâces d'oraison. (Beauchesne, éd. 1931).

DE TONPRÉDEC (R. P.). — Articles in Dictionnaire de Spiritualité. Apparitions. Anormaux (sanctification des), T. I.

THIBON (G.). — Nietzsche et St Jean de la Croix. (*Et. Carm.* Oct. 1934).

TÉRÈSE (STE). — Vie.

—— Le Château intérieur.

